

Recherches sociographiques



Fernand Dumont et la sociologie durkheimienne

Robert Leroux

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057448ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057448ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Leroux, R. (2001). Fernand Dumont et la sociologie durkheimienne. *Recherches sociographiques*, 42(2), 283–297. <https://doi.org/10.7202/057448ar>

Article abstract

The process followed by Fernand Dumont, if examined in detail, is complex and sinuous; it draws inspiration from such a diversity of theoretical currents that at first glance it is sometimes difficult to orient oneself, as though each of the many problems that he studied demanded reference to a particular intellectual corpus. Dumont read very widely. When his thought was in its gestation period, when he initiated himself to sociological knowledge in the early 1950s, he made some fruitful and decisive discoveries. Quite early on, among the founders of sociological thought, he was particularly fascinated by Emile Durkheim. He was attracted both by the theoretical architecture of the latter's writings and by his wide views or his depth of analysis. But this is not all: in contrast to Marx or Weber, for example, Durkheim had the particular distinction of having founded a school, grouped around *L'Année sociologique*, which brought together some of the most brilliant young minds of the Third Republic, such as Marcel Mauss, Célestin Bougie, François Simiand and Maurice Halbwachs. By studying the works of the members of the École française de sociologie, Dumont discovered an abundance of material enabling him to give additional depth to his own thinking.

FERNAND DUMONT ET LA SOCIOLOGIE DURKHEIMIENNE

Robert LEROUX

La démarche de Fernand Dumont, si on la suit en détail, est compliquée, sinieuse ; elle s'inspire d'une telle diversité de courants théoriques qu'à première vue il devient parfois difficile de s'y retrouver, comme si chacun des nombreux problèmes qu'il a traités appelait la nécessité de se référer à un corpus intellectuel particulier. Dumont a beaucoup lu. Alors que sa pensée est en pleine gestation, au moment même où il s'initie au savoir sociologique dans la première partie des années 1950, il fait des découvertes fécondes et décisives. Très tôt, parmi les fondateurs de la pensée sociologique, il est particulièrement fasciné par Émile Durkheim. Il est autant séduit par l'architecture théorique de l'œuvre que par ses larges vues ou par la profondeur de l'analyse. Mais ce n'est pas tout : contrairement à Marx ou à Weber, par exemple, Durkheim a la particularité et le mérite d'avoir fondé une école, groupée autour de *L'Année sociologique*, qui rassemble quelques-uns des plus brillants jeunes esprits de la Troisième République, comme Marcel Mauss, Célestin Bouglé, François Simiand et Maurice Halbwachs. En étudiant les travaux des membres de l'École française de sociologie, Dumont découvre d'innombrables matériaux qui lui permettront de donner une profondeur supplémentaire à sa propre pensée.

À sa manière, Dumont s'est plongé dans les grandes œuvres de la pensée durkheimienne, sans jamais s'y perdre cependant. Il en a saisi les plus vives contradictions, les plus profondes difficultés qui reposent sur de multiples formes de dualités : le positivisme et la métaphysique, la connaissance et la culture, le fait et la loi, l'événement et la mémoire. Il faut ajouter que chez les durkheimiens, comme chez Dumont, au cœur des textes théoriques, il y a des indications claires et importantes qui montrent l'attention accordée aux représentations collectives.

Certes Dumont n'est pas pour autant un fidèle continuateur de Durkheim, pas plus qu'il ne pourrait être considéré comme un lecteur orthodoxe, encore moins comme un disciple. Les liens qu'entretient Dumont avec Durkheim et son école sont, *mutatis mutandis*, du même ordre que ceux qu'il entretient avec Marx : sa profonde connaissance de l'œuvre de l'auteur du *Capital*, les emprunts féconds aux concepts marxistes et les inspirations sourdes ne font pas de lui, bien entendu, un marxiste. D'ailleurs, sur le plan méthodologique, on le verra, les critiques qu'il a adressées au sociologisme durkheimien sont importantes, ses objections sont nombreuses. Rien n'est sans doute plus étranger à Dumont que l'idée selon laquelle l'objet sociologique doit être considéré comme une chose, que le sujet doit se taire au nom d'une doctrine, qu'il doit s'effacer.

Cela dit, plusieurs critiques ne se sont pas fait faute de relever, à la lecture de l'œuvre de Dumont, une « traduction », sans même qu'elle ne soit toujours mentionnée explicitement, de la pensée durkheimienne. Il faut leur donner raison. Malheureusement, ces critiques n'ont pas approfondi la portée et la signification des accents durkheimiens qui parsèment l'œuvre du sociologue de Laval ; ils ont méconnu, par exemple, l'appui qu'elle a fourni dans la construction de sa théorie de la culture ; ils ont dit peu de choses aussi sur l'ampleur de sa dette intellectuelle à l'égard de l'épistémologie durkheimienne des sciences de l'homme ou de la théorie de la mémoire sociale de Maurice Halbwachs. C'est sur cette dette intellectuelle que je voudrais revenir.

Avec Falardeau, peut-être, Dumont est l'un des premiers sociologues québécois francophones à avoir lu Durkheim en profondeur et à s'en être inspiré librement dans la construction de sa propre pensée¹. Curieusement, plusieurs pionniers de la pensée sociologique au Québec l'ont superbement ignoré ; un Léon Gérin, par exemple, réfute les travaux de Durkheim. Quant aux contemporains de Dumont, ceux du moins qui ont construit une œuvre le moins original, ils ne manifestent pas plus d'ouverture à l'égard du fondateur de la sociologie française : Marcel Rioux appartient à un tout autre univers intellectuel, celui de la théorie critique et de l'anthropologie américaine. Je ne crois donc pas trop m'avancer en affirmant que l'héritage intellectuel de Durkheim sur la pensée sociologique au Québec a d'abord été très largement assumé par Dumont.

Au-delà des écrits, très connus, je m'appliquerai à saisir la portée de cet héritage, à indiquer les idées-forces de la pensée durkheimienne qui inspirent Dumont. Il sera donc nécessaire de faire ressortir les passages où Dumont mentionne explicitement les travaux de Durkheim et de certains de ses disciples, comme ceux notamment de Halbwachs sur la mémoire collective, mais il conviendra aussi d'indiquer les points de rencontre entre les deux œuvres. Car la rencontre de

1. À l'Université McGill, Dawson prend cependant connaissance des travaux de Durkheim vers le tournant du siècle. Voir à ce sujet l'ouvrage de Marlene SHORE (1987).

Dumont avec Durkheim ne se résume pas à une influence passive, mais davantage à une inspiration, voire à une convergence. C'est pour une bonne part par le biais d'un incessant questionnement sur la valeur de la science en tant que production sociologique, dans une théorie générale de la culture que Dumont rejoint Durkheim. Autant la sociologie de la connaissance de Durkheim que l'anthropologie de Dumont s'interrogent sur les formes de savoirs, leur signification et leur rôle dans la culture. Aucune sociologie ou anthropologie ne se conçoit hors d'une histoire culturelle des représentations collectives.

Les limites de la méthode durkheimienne et l'objet de la sociologie

À l'évidence, Fernand Dumont, comme le témoigne éloquemment son œuvre sociologique, fut très peu intéressé par les questions de méthode. En fait, on chercherait en vain chez lui l'application mécanique d'une méthode quelconque. Ce que recherche Dumont avant tout c'est la liberté intellectuelle, la liberté de style, mais aussi celle de puiser des matériaux dans diverses sources. On peut ainsi supposer aisément que la lecture des *Règles de la méthode sociologique* ait pu le déranger, sinon le rebuter quelque peu en raison des austères principes de méthode qui y sont exposés. Il s'agit, pour Durkheim, de considérer la matière sociale comme une chose, comme un objet inanimé :

Il nous faut considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous [...] On reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté [...] Donc, en considérant les phénomènes sociaux comme des choses, nous ne ferons que nous conformer à leur nature. (DURKHEIM, 1895, p. 28-29.)

On ne reconnaît pas, dans pareille déclaration, la pensée sinueuse de Dumont. Contrairement à Durkheim qui « avait soigneusement dissimulé sa biographie sous le revêtement de la théorie » (DUMONT, 1987b, p. 10), Dumont estime que le sociologue, loin d'être passif devant la réalité empirique, doit au contraire interagir avec elle ; il ne renonce pas à se dévoiler au grand jour : il se confesse, il recoupe même son objet avec son histoire personnelle. La société n'est donc pas une chose, elle est d'abord « un construit » (DUMONT, 1962, p. 121).

Il y a chez Fernand Dumont un mouvement de pensée, une fougue dans la prose, qui évoque davantage le lyrisme d'un Michelet ou d'un Renan que les sèches démonstrations statistiques d'un François Simiand ou d'un Maurice Halbwachs. D'une certaine façon, une partie de l'œuvre de Dumont nous plonge directement au mitan du XIX^e siècle, au début même de la transition du romantisme au positivisme.

Il faut dire que cette inclination intellectuelle ne relève point du hasard puisque plusieurs de ses modèles intellectuels appartiennent précisément à cette époque².

C'est, semble-t-il, dans un texte de jeunesse, en 1958, *Du sociologisme à la crise des fondements en sociologie*, que l'on retrouve la critique à la fois la plus sévère et la plus systématique que Dumont ait proposée du durkheimisme. Certes, l'article ne porte pas à proprement parler sur Durkheim, mais le père de l'École française de sociologie est sans cesse cité en tant que principal porte-parole du sociologisme. Ce courant théorique, déclare Dumont, « est bien mort » (DUMONT, 1958, p. 194) ; « il est dépassé » ; « il masquait une crise permanente des fondements » (*idem*, p. 195) ; en outre, il est « irrémédiablement périmé » (*idem*, p. 205). Il n'en demeure pas moins, admet Dumont, que le sociologisme, celui de Durkheim tout particulièrement, a constitué une étape décisive dans la genèse de la pensée sociologique. « Au fond, le sociologisme de Durkheim n'aura été qu'une certaine définition de l'objectivité. En ce sens, et pris globalement, il répondait à une sorte de nécessité dans le développement de la pensée sociologique » (DUMONT, 1958, p. 193). Au demeurant, c'est la définition du fait social par la « contrainte » et la « coercition » qui pose problème aux yeux de Dumont. Cette critique laisse entrevoir le cœur de la théorie sociologique de Dumont :

Tout ce travail à faire nous ramène à une évidence de mieux en mieux connue : la théorie sociologique est aussi une conscience. Ce que Durkheim avait écarté par quelques parades dialectiques constitue, en réalité, le fond de la question. De la signification que l'agent donne à ses conduites à celle que leur confère notre propre conscience de sociologue, à travers nos concepts et nos techniques, à la vérité ce que nous traquons est au cœur d'un complexe dialogue. (DUMONT, 1958, p. 195.)

Bref, prévient Dumont, la société ne peut se présenter à nous « comme un objet auquel il suffirait d'appliquer des théories et des méthodes » (DUMONT, 1995a, p. 17).

En critiquant la méthode durkheimienne de cette manière, Dumont veut surtout montrer que le modèle méthodologique qu'utilisent les sciences de la nature sied mal aux sciences de l'homme, que ces deux types de savoirs doivent s'en remettre à des principes méthodologiques distincts. Il cherche ainsi à circonscrire l'objet sociologique. « Nous croyons que pour ce qui concerne leurs intentions d'objectivité, les sciences de l'homme sont encombrées de doctrines empruntées. Il est temps de nous débarrasser de ces idéaux souvent laissés pour compte par les autres sciences, pour reconnaître les démarches effectives de notre pensée. » (DUMONT, 1959, p. 213.) Durkheim lui-même, remarque Dumont dans sa *Genèse*, et

2. « L'autre jour, écrit Dumont, Jean-Charles Falardeau me posait la question classique : "À quelle époque auriez-vous aimé vivre ?" Je n'ai pas eu le temps de lui expliquer pourquoi j'aurais choisi le XIX^e siècle, le temps de Michelet, de Sainte-Beuve, de Renan, de Taine. Je dois bien avouer que tels furent mes modèles d'adolescence ; si je ne lis plus guère les deux derniers, je pratique encore les deux premiers ». (DUMONT, 1974a, p. 256.)

ce peut-être inconsciemment, laisse entrevoir dans son œuvre cette idée selon laquelle les sciences sociales et la sociologie se reconstruisent constamment en fonction des pratiques sociales ambiantes :

Certains s'étonnent de le voir (Durkheim) revenir si souvent, et pas seulement dans ses textes de méthode, sur le bien-fondé de la sociologie, sur son analogie avec la religion comme vue d'ensemble des sociétés : n'est-ce pas admettre que la science ne s'approprie pas d'un coup son objet ? Les sociétés s'interprètent elles-mêmes ; quand la science abandonne derrière elle cette interprétation qui lui a donné naissance, c'est par une argumentation jamais achevée qu'elle affirme son autonomie. (DUMONT, 1993, p. 339.)

Les sciences de l'homme ne peuvent donc jamais être dissociées du contexte culturel où elles émergent : pour Dumont, elles en sont l'horizon, elles construisent la culture en même temps qu'elles l'interprètent. C'est de cette manière que les sciences de l'homme sont amenées à devenir ce qu'il appelle des « cultures secondes ». Plus précisément, et de façon plus riche et plus stricte, Dumont affirme que les cultures secondes naissent des cultures premières et, dans la sociologie durkheimienne, par exemple, aspirent à redevenir cultures premières. « Pas plus que l'art, la science ne décrit le monde. Elle en construit un autre ; elle explique l'univers familier à nos sens en n'y voyant plus que sa propre organisation des références [...]. La science engendre une culture seconde parce qu'elle a conquis, aux dépens du monde, sa référence à elle-même, aux procédés, aux signes, aux valeurs qu'elle a produits » (DUMONT, 1987a, p. 149-150). C'est pourquoi, contrairement aux sciences de la nature, les sciences de l'homme, afin de se donner une identité propre, reconstruisent sans cesse la genèse de leur propre entreprise³. C'est ici que la théorie sociologique et l'épistémologie s'entrecroisent dans l'œuvre de Dumont. Peut-être même qu'elles se confondent, un peu comme chez Durkheim.

La question méthodologique constitue sans doute la discordance la plus importante entre Dumont et la sociologie durkheimienne. Le plus curieux, cependant, c'est qu'à travers sa critique de la méthode durkheimienne on voit poindre chez Dumont une sociologie de la connaissance qui n'est pourtant pas aussi éloignée de Durkheim que certaines divergences importantes peuvent laisser croire.

Fonctionnalisme et impérialisme sociologique : la sociologie comme science maîtresse

Mais Fernand Dumont, le métaphysicien, ne s'oppose pas pour autant à une vision positive de la société. Dès ses travaux de jeunesse, il est clair qu'il souscrit à

3. Dans *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Dumont met en relief un important contraste entre les sciences de la nature et les sciences sociales en ces termes : « Chez le physicien ou le mathématicien, le passé de la science peut être, à la rigueur, abandonné à l'inconscient ; chez le sociologue ou l'historien, toute innovation de quelque importance suppose une relecture du passé de la pensée » (DUMONT, 1981, p. 106).

l'idée selon laquelle les éléments d'une société forment un tout indissociable⁴. L'ouvrage sur Saint-Jérôme qu'il écrit avec Yves Martin en donne un premier aperçu.

Considérons le sociologue devant une société quelconque : celle-ci peut être une entité très vaste, une région ou une simple localité. Qu'est-ce que cette société ? À cette interrogation, toute une série de thèmes d'analyse surgissent dans l'esprit du sociologue. Sur un plan très général, voici comment on pourrait les schématiser ; la société en question, c'est : 1. *une population* : un ensemble démographique avec des taux de natalité, de mortalité caractéristiques ; des processus de migrations ; etc. ; 2. *une économie* : un système agraire ou une infrastructure industrielle ; des marchés ; etc. ; 3. *des occupations* : des modes divers de travail qui constituent un indice privilégié de la situation des individus dans une société donnée ; 4. *une organisation sociale* : les individus et les groupes aménagent la société en question par une armature juridique, politique, administrative et par un réseau de diverses associations volontaires ; 5. *une culture* : c'est-à-dire un langage, des traditions, des coutumes, etc., constituant ce qu'on a appelé *l'outillage mental d'une société donnée*. Ces divers paliers d'une entité sociale sont, on le remarquera aisément, liés étroitement les uns aux autres. (DUMONT et MARTIN, 1963, p. 9.)

De la définition de la société, on arrive à une définition de l'objet sociologique qui se veut « la structuration des phénomènes sociaux » (DUMONT et MARTIN, 1963, p. 7). Si Dumont et Martin ne se réclament pas explicitement du fonctionnalisme, il n'en demeure pas moins que c'est là, on le voit, la source théorique primordiale de leur ouvrage. Toutefois, ce qui est annoncé par les auteurs en début de parcours ne correspond pas nécessairement à ce que l'on trouve dans le livre. Ainsi, les questions culturelles sont abordées superficiellement au profit de la démographie et de l'aménagement du territoire qui occupent la majeure partie de l'ouvrage. Du reste, l'ouvrage n'a pas nécessairement de grandes ambitions théoriques ; et si on y perçoit l'influence de Durkheim et de son école dans l'approche générale, notamment dans l'introduction générale qui a probablement été écrite en grande partie par Dumont, on y rencontre aussi, à plusieurs moments, l'influence de Le Play bien qu'il ne soit jamais cité. Qu'importe. Ce qu'il faut retenir de cette monographie de jeunesse, qui « devait vieillir très vite », comme l'admettra Dumont (DUMONT, 1974a, p. 259), ce n'est pas tant la timidité théorique que le rôle important

4. Ajoutons que dans son mémoire de maîtrise Dumont propose une définition du droit tout à fait analogue à celle de Durkheim dans la *Division du travail social*. « De façon très générale on peut dire que le droit est instrument de coordination entre deux ou plusieurs personnes, entre des individus à l'intérieur d'un groupe, ou encore instrument d'intégration des activités des groupes par des entités supérieures (droit public). Le droit est ainsi création ou garantie d'un ordre, ou plutôt d'une multitude d'ordres [...] Cet ordre est une solidarité. Le droit ne crée pas la société ; il en est la première organisation, la plus élémentaire, mais aussi la plus forte. Avec sa précision rigoureuse, le droit vient comme spécifier la fonction sociale de chaque individu et de chaque groupe au sein de la société. » (DUMONT, 1953, p. 37-38.) Pour bien comprendre le mémoire de maîtrise de Dumont et son rapport avec Durkheim, il faut revenir au père Delos et à la querelle du droit en France à cette époque.

accordé à l'emplacement des individus sur le territoire dans une éventuelle compréhension des représentations collectives.

Cette approche appelle à elle seule une conception pluridisciplinaire de la réalité sociale. À l'évidence, l'un des aspects fondamentaux de l'œuvre de Durkheim et des principaux membres de son école qui a soulevé l'intérêt de Dumont est ce que certains de ses opposants ont appelé l'impérialisme sociologique. On retrouve, autant chez Durkheim que chez Dumont, la préoccupation de situer la sociologie sur le territoire des sciences de l'homme voisines. Dans le bilan de son cheminement intellectuel, au milieu des années 1970, Dumont avoue à quel point il fut séduit par l'idée de Durkheim selon laquelle la sociologie devait pour ainsi dire fédérer les savoirs. À propos de sa première année d'enseignement à l'Université Laval, où il donnait un cours de sociologie économique, il rappelle : « Dans ce cours, j'ai dû pourtant, et je n'ose pas (*sic*) revenir à mes notes, fabriquer je ne sais quelle concoction de Simiand, de Halbwachs, de Marx, de Akerman, de je ne sais qui encore. Mes collègues économistes n'aimaient guère cet impérialisme sociologique que j'avais hérité, il faut l'avouer, de la lecture émerveillée de Durkheim » (DUMONT, 1974a, p. 259-260)⁵. *Lecture émerveillée de Durkheim...* Dans ses *Mémoires*, Dumont parle encore de sa rencontre intellectuelle avec l'école durkheimienne.

J'entrepris la lecture méthodique de Durkheim dont je résumai les ouvrages avec application. J'ai continué au cours des années suivantes en abordant les autres sociologues de l'école durkheimienne, Halbwachs, Simiand, Bouglé, Mauss [...]. Je ne cacherai pas que cet engouement pour les durkheimiens était motivé par ce que certains appelaient impérialisme, leur volonté de transgresser les barrières des sciences humaines et, plus encore, de fondre celles-ci dans une discipline unificatrice. Comment un tel dessein n'aurait-il pas séduit un jeune intellectuel venu à la sociologie faute d'avoir pu s'adonner directement à la philosophie ? En outre, l'école durkheimienne accordait priorité aux représentations collectives, à la culture, dans l'explication sociologique ; cela convenait au mieux à mon tour d'esprit et correspondait aux préoccupations auxquelles m'avait conduit mon cheminement antérieur. (DUMONT, 1997, p. 75-76.)

Montrer que Dumont fut, d'une certaine manière, inspiré par le fonctionnalisme durkheimien comporte le danger de l'y réduire ou encore de le rattacher à d'autres théories du même genre, comme l'organicisme. Ce serait se méprendre sur les intentions générales de l'œuvre, sur sa portée générale. Dumont est un penseur libre, original, hostile à l'esprit de système mais ouvert à la synthèse.

Sociologie de la connaissance

La contribution de Durkheim au domaine de la sociologie de la connaissance, même si elle demeure encore mal connue, est fondamentale. Très tôt, Fernand Dumont en a entrevu la signification : « Durkheim n'est évidemment pas étranger à

5. Cet impérialisme sociologique avait été hérité aussi bien du père Lévesque et de Jean-Charles Falardeau, pour qui la sociologie était la reine des sciences de l'homme.

ce que nous appelons aujourd'hui la sociologie de la connaissance ; mais il n'en a sans doute pas senti toutes les implications par rapport à la théorie sociologique elle-même » (DUMONT, 1958, p. 195). Le constat de Dumont est juste. Mais, bien qu'il soit parfaitement conscient du fait que la sociologie de la connaissance durkheimienne est embryonnaire, peut-être même lacunaire, il ne manque pas pour autant de s'en inspirer : il y puise une vision de l'objet sociologique qui s'élabore autour du double versant morphologique et physiologique.

Chez Durkheim, comme on le voit de la *Division du travail aux Formes élémentaires de la vie religieuse*, le morphologique est le premier niveau d'analyse ; son objet est l'emplacement des individus sur le territoire et ses rapports avec l'organisation sociale. Quant au physiologique, le couronnement de l'édifice sociologique, il examine l'articulation des représentations collectives. Mauss et Fauconnet, deux des plus importants membres de l'École française de sociologie, écrivent :

Les phénomènes sociaux se divisent en deux grands ordres. D'une part, il y a les groupes et leurs structures. Il y a donc une partie spéciale de la sociologie qui peut étudier les groupes, les nombres des individus qui les composent et les différentes façons dont ils sont disposés dans l'espace : c'est la morphologie sociale. D'autre part, il y a les faits sociaux qui se passent dans ces groupes : les institutions ou les représentations collectives. Celles-ci constituent, à véritablement parler, les grandes fonctions de la vie sociale. (MAUSS et FAUCONNET, 1901, p. 41.)

Un mouvement de pensée analogue peut être observé chez Dumont. De ses premiers jusqu'à ses derniers travaux sociologiques il n'a jamais dérogé à cette conception bipartite de l'objet sociologique. Jeune, Dumont s'était partagé l'étude du social avec son ami Yves MARTIN : à lui, le physiologique, à Martin la morphologie⁶. Qu'on lise la *Genèse* et on verra aisément qu'avant de s'attarder aux idéologies, aux représentations collectives, Dumont, à la manière des durkheimiens, situe les individus sur le territoire, scrute leur emplacement, analyse leur situation : en outre, il cherche à décrire « la mise en place des premières structures, l'embryon d'une société avant que débute la référence qui lui soit propre » (DUMONT, 1993, p. 59). L'ouvrage qui devait suivre la *Genèse*, et dont Dumont avait esquissé un plan général, était conçu de la même manière : « Des chapitres devaient reconstituer l'infrastructure : l'aménagement de l'espace, l'économie, l'organisation sociale. Ce que les sociologues appellent parfois la *morphologie*. Néanmoins, comme dans la *Genèse*, importerait avant tout la référence, la *représentation* de la société par elle-même : les idéologies, l'historiographie, la littérature » (DUMONT, 1997, p. 262).

6. Dans le même mouvement d'idées, Dumont, qui a lu Marx assez tôt, parle parfois de l'opposition classique de l'infrastructure et de la superstructure. Voir DUMONT, 1982, p. 45 ; DUMONT, 1963, p. 157.

Crise de la culture, crise de la connaissance

Si Durkheim ne cesse de répéter que le sujet ne doit pas intervenir dans la construction de l'objet sociologique, jamais en revanche il n'affirme que les formes de savoirs doivent être comprises en dehors de la vie sociale qui les conditionne. *La Division du travail social* n'est rien d'autre qu'une brillante tentative pour expliquer les rapports entre la crise sociale – caractérisée au premier chef par le passage d'un type de solidarité mécanique à un type de solidarité organique – et la crise de la connaissance en général. En fait, l'intention de Durkheim est de montrer que l'effritement de la connaissance n'est que le reflet d'une crise sociale largement généralisée, plus profonde encore ; en outre, elle n'a d'autre origine que l'émiettement de la conscience collective.

L'exemple de la philosophie est particulièrement révélateur à ses yeux : « la philosophie est comme la conscience collective de la science, et, ici comme ailleurs, le rôle de la conscience collective diminue à mesure que le travail se divise » (DURKHEIM, 1893, p. 355-356). Mais si la division du travail, et ici il s'agit de la division du travail scientifique que Durkheim limite au cas des sciences sociales (BESNARD, 1987, p. 35), ne produit pas la solidarité « c'est que les relations des organes ne sont pas réglementées, c'est qu'elles sont dans un état d'anomie » (DURKHEIM, 1893, p. 360). Le problème, c'est qu'aucune science ne coordonne les différents savoirs, c'est pourquoi ils évoluent dans des directions éparses et se perdent dans les méandres de la spécialisation : « Nous sommes loin du temps où la philosophie était la science unique ; elle s'est fragmentée en une multitude de disciplines spéciales dont chacune a son objet, sa méthode, son esprit » (DURKHEIM, 1893, p. 2). Il appartient à la sociologie, soutient Durkheim, de recréer l'unité du savoir : « On peut donc s'attendre, écrit-il dans la préface de la deuxième livraison de *L'Année sociologique*, que la sociologie détermine une redistribution nouvelle, plus méthodique, des phénomènes dont s'occupent (les) diverses études ; et ce n'est pas un des moindre services qu'elle est destinée à rendre ». (DURKHEIM, 1899, p. iv).

Avec la *Division du travail social*, Durkheim ne livre qu'une première ébauche de sa sociologie de la connaissance ; celle-ci s'articule d'une manière plus formelle, plus décisive encore dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Objet social par excellence, contraignante de nature, la religion est la « matrice où sont élaborées tous les principaux germes de la civilisation humaine. Parce qu'elle s'est trouvée envelopper en elle la réalité toute entière, l'univers physique aussi bien que l'univers moral, les forces qui meuvent les corps comme celles qui mènent les esprits ont été conçues sous forme religieuse » (DURKHEIM, 1912, p. 319). En fait, « presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion » (DURKHEIM, 1912, p. 598). Au même titre que la religion dont elle découle, la science est éminemment un phénomène social : elle est un système d'idées impersonnelles, extérieures aux individus ; elle tente de classer, de systématiser le réel.

Mais il y a plus encore, et c'est à partir de cette idée que l'on peut déceler un terrain d'élection commun à Durkheim et Dumont : les formes de solidarité et les formes de connaissance s'entrecroisent, se supposent mutuellement. Ainsi, comme Durkheim le montre dans la *Division du travail social*, dans une société caractérisée au premier chef par un type de solidarité dit mécanique (là où les « consciences individuelles vibrent à l'unisson », pour reprendre son expression), il se développe une connaissance extrêmement générale de l'homme et de l'univers, tandis que dans une société où prévaut un type de solidarité dit organique (qui est le foyer de l'individualisme et de l'anomie) s'élabore une connaissance fragmentée, parcellaire.

Si Durkheim explique l'éclatement du savoir à partir de la crise de la morale, Dumont en cherche les raisons dans la crise de la culture et des valeurs, sans jamais souscrire toutefois à une approche qui relèverait, de près ou de loin, d'une quelconque philosophie de l'histoire. La crise de la culture, chez Dumont, c'est davantage que la crise de la morale dans la culture, c'est la crise de la morale du scientifique. Car, pour lui comme pour Durkheim, la science ne survole pas la culture mais y plonge ses racines comme à son terreau premier.

Si Durkheim nous affirme dans les *Règles de la méthode sociologique* et ailleurs que le sujet ne doit pas interférer sur son objet, que le sociologue ne doit rien indiquer au lecteur quant à ses préoccupations personnelles ou encore l'époque à laquelle il appartient, il n'affirme jamais que la science doit se construire en dehors de la société où elle émerge. Au contraire, la science est d'une certaine manière, pour les durkheimiens, une pure construction sociale. La société, si on peut dire, est en dehors de la démarche méthodologique, mais elle est par ailleurs l'élément constitutif par excellence de la connaissance. La conclusion de *L'Anthropologie en l'absence de l'homme* le rappelle : « Notre objectif [...] était d'étudier le rôle et le statut de l'anthropologie dans la culture et, à l'inverse, les conséquences des avatars de la culture sur le travail anthropologique [...] Le fondement, en fin de compte, d'une anthropologie de l'opération, ce n'est ni l'assurance de ses méthodes ni l'assurance de ses théories, mais la conviction que la production de la culture trouvera, dans la culture elle-même, un empire assuré de savoir » (DUMONT, 1981, p. 354-355). Pareille réflexion ramène Dumont au cœur même de la tradition sociologique française qui va de Comte à Durkheim en passant par Cournot, et à l'importante question qu'elle a sans cesse tenté de résoudre, à savoir la place du savoir et son insertion dans le devenir des sociétés et des cultures modernes.

Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire

En lisant *L'Année sociologique*, Dumont a très vite compris que Durkheim ne pouvait être détaché de son école, et que la tâche collective qu'il avait entreprise avec ses principaux disciples (Marcel Mauss, François Simiand, Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs, Marcel Granet, et d'autres) faisait partie intégrante de l'œuvre.

Mais il est assez évident que, parmi les principaux disciples de Durkheim, Halbwachs vient au premier rang dans l'estime de Dumont. Peut-être Dumont s'est-il davantage inspiré d'Halbwachs que de Durkheim lui-même. Dans la préface à la réédition de la *Topographie légendaire des Évangiles* de Halbwachs, Dumont se prend à regretter que la réputation et l'influence de Halbwachs « sont restées fort discrètes, un peu tamisées sans doute par celles de Durkheim et de Mauss. J'ai toujours pensé que c'était grand dommage » (DUMONT, 1971, p. v). Il ne s'agit pas là d'un éloge gratuit. C'est que Halbwachs incarne le modèle du sociologue complet aux yeux de Dumont : capable des plus hautes spéculations, comme le prouvent ses travaux sur Leibniz et sur la mémoire sociale, il pouvait en même temps s'intéresser aux revenus des familles ouvrières françaises ou encore à la question de l'expropriation des terrains à Paris. Voilà deux genres de travaux qui sont rarement cultivés par un même esprit. Dans ses *Mémoires*, Dumont fait l'éloge de cette double compétence qu'il retrouve chez Halbwachs : il lui parut, écrit-il, « le modèle du sociologue complet, auteur à la fois de travaux en démographie et d'une théorie célèbre sur la mémoire sociale, d'une thèse sur la classe ouvrière et d'une étude sur la topologie légendaire des Évangiles » (DUMONT, 1997, p. 75). Cet intérêt soutenu dans les travaux d'Halbwachs pour la classe ouvrière n'était pas sans séduire Dumont. Il n'en demeure pas moins cependant que ce ne sont pas les travaux empiriques de Maurice Halbwachs qui ont surtout retenu son attention, mais bien ses recherches sur la mémoire inspirées à la fois par Durkheim et par Bergson.

Halbwachs distingue deux sortes de mémoires : l'une individuelle et l'autre collective. Bien entendu, en bon durkheimien, Halbwachs soutenait que la mémoire collective était plus profonde, plus dense encore que la mémoire individuelle.

S'il est entendu que nous connaissons notre mémoire personnelle seule du dedans, et la mémoire collective du dehors, il y aura en effet entre l'une et l'autre un vif contraste. Je me souviens de Reims parce que j'y ai vécu toute une année. Je me souviens aussi que Jeanne d'Arc a été à Reims, et qu'on y a sacré Charles VII, parce que je l'ai entendu dire ou que je l'ai lu [...] En même temps, je sais bien que je n'ai pu être témoin de l'événement lui-même, je m'arrête ici aux mots que j'ai lus ou entendus, signes reproduits à travers le temps, qui sont tout ce qui me parvient de ce passé. (HALBWACHS, 1950, p. 37-38.)

C'est à Halbwachs que Dumont fait précisément référence dans *Le lieu de l'homme* lorsqu'il explique que

Les mécanismes sociaux jouent un rôle fondamental dans l'organisation du temps personnel. La société fournit des repères : des chronologies, des calendriers, le souvenir de grands événements qu'elle a élevés au-dessus du chaos de l'histoire. Plus encore, en définissant des rôles et des modèles, elle propose à l'action des formes et des lignes de continuité et, par là, elle donne à la durée des rives qui la font apparaître comme un développement. La profession, le mariage, les contrats de tous genres introduisent l'individu dans des systèmes de complémentarité avec autrui où deviennent solidaires la mémoire personnelle et la mémoire historique. (DUMONT, 1968, p. 195.)

Parler de la mémoire collective, c'est aussi parler de soi, c'est se situer dans le grand tout collectif. Dumont ne fait pas autre chose dans sa *Genèse* ; sa propre mémoire et la mémoire collective viennent se juxtaposer, se compléter.

Je voulais, au début de ce livre, ressaisir la jeunesse d'une question qui risque de se perdre trop vite dans la théorie, alors qu'elle l'inaugure. Jeunesse : on ne l'entendra pas seulement comme le moment de l'envahissement de l'histoire dans la conscience adolescente, mais comme la remise en cause, par le retour sur soi de la pensée, des visions accoutumées où se fige notre complicité avec la vie collective. (DUMONT, 1993, p. 12.)

Mais il y a plus : en tant que représentation collective par excellence, la mémoire sert non seulement à mettre des événements importants à l'abri de l'usure du temps, mais elle sert surtout à produire des liens de solidarité entre les individus. C'est là que la mémoire a une indéniable fonction sociale : « On ne peut se souvenir qu'à condition de retrouver, dans les cadres de la mémoire collective, la place des événements passés qui nous intéressent » (HALBWACHS, 1976, p. 278). Chez Halbwachs, mais aussi chez Dumont, c'est donc la mémoire collective qui donne un sens aux diverses mémoires individuelles. « Un homme, pour évoquer son propre passé, a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres. Il se reporte à des points de repère qui existent en dehors de lui, et qui sont fixés par la société. ». (HALBWACHS, 1950, p. 36.) Se souvenir, c'est donc réveiller les influences sociales cachées dans l'immédiat de la conscience. Dumont souscrit parfaitement à cette définition de la mémoire collective, et dans sa belle préface à la *Topographie légendaire des Évangiles*, il loue Halbwachs qui « veut retrouver ce qu'il appelle une histoire vivante : celle que se donnent les concentrations obscures des consciences et qui, dans nos sociétés modernes, forment ce qu'on est tenté d'appeler des traditions » (DUMONT, 1971, p. viii). Mais la mémoire se distingue de l'histoire à proprement parler. Elle n'est pas simplement une lecture objective de faits passés, elle est plutôt une construction sociale, une conscience de soi. La mémoire devient alors un outil fondamental dans la compréhension du présent, mais aussi de l'avenir (DUMONT, 1966). Dans *Raisons communes*, Dumont écrit :

Une personne a un avenir en se donnant des projets ; mais cela lui serait impossible sans le sentiment de son identité, sans son aptitude à attribuer un sens à son passé. Il n'en va pas autrement pour les cultures. Elles ne sauraient affronter les aléas de l'histoire sans disposer d'une conscience historique. Quand, dans son célèbre rapport, Durham prétendait que nous étions un « peuple sans histoire », il ne voulait évidemment pas dire que nous n'avions pas de passé ; il constatait que ce passé n'avait pas été haussé au niveau d'une conscience historique où un ensemble d'individus eussent pu reconnaître les lignes d'un même destin, les repères d'une continuité collective (DUMONT, 1995a, p. 103.)

C'est justement au lendemain du rapport Durham, remarque Dumont, que les contours d'une authentique mémoire collective commencent à se dessiner grâce au labeur des historiens, des littéraires et des débats politiques du temps. C'est là que

l'identité de la société québécoise s'affirme. C'est là en outre, pour parler comme Halbwachs, que l'histoire devient mémoire.

En définitive, s'agissant de l'intérêt que porte Fernand Dumont à la question de la mémoire on ne peut manquer de déceler des points de convergence, qui sont loin d'être négligeables avec les travaux du durkheimien Maurice Halbwachs. Du reste, en filigrane à travers l'œuvre ou plus particulièrement dans un opusculé tardif (DUMONT, 1995b), Dumont ne cesse de reprendre l'idée selon laquelle la mémoire a une fonction sociale fondamentale : elle sert non seulement à rattacher les générations les unes aux autres, mais surtout à forger l'identité des sociétés. Si bien que mémoire et identité se supposent mutuellement. « Le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps [...] Mais le groupe qui vit d'abord et surtout pour lui-même, vise à perpétuer les sentiments et les images qui forment la substance de sa pensée. » (HALBWACHS, 1950, p. 77.) À la question de l'identité, soutient Halbwachs, se juxtapose celle de la référence, thème central dans la pensée sociologique de Dumont. À ce sujet, il faut lire ce passage de *La mémoire collective* qui, semble-t-il, aurait pu être écrit par Dumont à propos de la question du Québec. « Un peuple qui en conquiert un autre peut se l'assimiler : mais alors lui-même devient un autre peuple, ou tout au moins entre dans une nouvelle phase de son existence. S'il ne se l'assimile pas, chacun des deux peuples garde sa conscience nationale propre et réagit de façon différente en présence des mêmes événements. » (HALBWACHS, 1950, p. 112.)

*
* * *

Le sociologue français Henri Mendras a déclaré récemment que sa « génération était durkheimienne sans le savoir » (MENDRAS, 1995, p. 405)⁷. Qu'en est-il de Fernand Dumont, qui appartient précisément à la même génération que Mendras ? Aurait-il, lui aussi, été durkheimien « sans le savoir » ? Chose certaine, à travers toute son œuvre sociologique, le vocabulaire durkheimien – représentation collective, morphologie sociale, mémoire collective – revient obstinément sous sa plume. Faut-il en conclure que Dumont a emprunté à l'École française de sociologie le noyau de son argumentation ? Érudite, lecteur infatigable, Dumont a nourri sa pensée de divers courants d'idées – au premier chef desquels il faut placer les œuvres de Blondel, Mounier et Bachelard. Mais il faut convenir que l'idée de représentation collective, centrale dans son œuvre sociologique, pouvait difficilement arriver à son esprit par d'autres voies que le durkheimisme.

7. Il est à signaler, ne serait-ce qu'à titre anecdotique, que, tout comme Fernand Dumont, Henri Mendras est né en 1927.

Aussi, l'une des convergences essentielles entre Dumont et la sociologie durkheimienne concerne sans doute la vision générale de la réalité sociale qui s'exprime à partir d'une double dualité : celle d'abord entre le morphologique et le physiologique puis celle entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Ce modèle théorique ne manquera pas d'inspirer Dumont quand il cherchera à comprendre sa propre société.

Robert LEROUX

Département de sociologie,
Université d'Ottawa.

BIBLIOGRAPHIE

BESNARD, Philippe

- 1987 *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, Presses Universitaires de France.

DUMONT, Fernand

- 1953 *L'institution juridique : essai de situation du problème*, Université Laval. (Mémoire de maîtrise.)
- 1958 « Du sociologisme à la crise des fondements en sociologie », *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 191-205 [1973].
- 1959 « La référence aux valeurs dans les sciences de l'homme », *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 212-227 [1973].
- 1962 « L'étude systématique d'une société globale », *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 121-139 [1973].
- 1963 « Notes sur l'analyse des idéologies », *Recherches sociographiques*, IV, 1 : 155-165.
- 1966 « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française », *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 85-114 [1973].
- 1968 *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH.
- 1970b « La fonction sociale de la science historique », *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 51-61 [1973].
- 1971 Préface, dans : Maurice HALBWACHS, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, Presses Universitaires de France [1941].
- 1973 *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH.
- 1974a « Itinéraires sociologiques », *Recherches sociographiques*, XV, 2-3 : 255-261.
- 1974b *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1981 *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1982 « La raison en quête de l'imaginaire », *Recherches sociographiques*, XXIII, 1-2 : 45-64.

- 1987a *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone.
- 1987b *Préface*, dans : José PRADES, *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1993 *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal.
- 1995a *Raisons communes*, Montréal, Boréal.
- 1995b *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche.
- 1997 *Récit d'une émigration*, *Mémoires*, Montréal, Boréal.

DUMONT, Fernand et Yves MARTIN

- 1963 *L'analyse des structures sociales régionales, Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*, Québec, Presses de l'Université Laval.

DURKHEIM, Émile

- 1893 *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France [1991].
- 1895 *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France [1983].
- 1899 « Préface », *L'Année sociologique 1897-1898*, 1 : i-iv.
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France [1991].

HALBWACHS, Maurice

- 1976 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton [1925].
- 1950 *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France.

MAUSS, Marcel

- 1975 *Essais de sociologie*, Paris, Seuil.

MAUSS, Marcel et FAUCONNET

- 1901 « La sociologie : objet et méthode », *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 6-41 [1975].

MENDRAS, Henri

- 1995 « Comment j'ai rencontré Durkheim », dans : Massimo BORLANDI et Laurent MUCCHIELLI (dirs), *La sociologie et sa méthode : les « Règles » de Durkheim un siècle après*, Paris, L'Harmattan, 401-405.

SHORE, Marlene

- 1987 *The Science of Social Redemption : McGill, the Chicago School and the Origins of Social Research in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.